"幽人":解读苏轼的一个易学视角

沈 松 勤

(杭州师范大学 人文学院, 杭州 310036)

摘　要: 在贬谪黄州时期,苏轼以"幽人"身份演《易》,著成《苏氏易传》,至谪居海南时修订完稿。其中对"幽人贞吉"作了别具一格的演绎,赋予崭新的内涵,并提出实现"幽人贞吉"的策略和途径。这与整部《苏氏易传》一样,不乏思想意义和理论价值,其思想理论却更多地被苏轼用于"洗心""忘忧",成了他作为"隐约而不愠"的"幽人"情怀及其生命的实践形态。这是解读苏轼,尤其是黄州、惠州与儋州三地苏轼的文化性格和文学创作不可或缺的一个易学视角。

关键词: "幽人贞吉";苏轼;文化性格

中图分类号: I 206. 2　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2020)03-0093-11

"幽人"一词源自《易·履》"履道坦坦,幽人贞吉",后泛指隐逸之士,屡见于历代诗文。在苏轼诗词中,有 42 首描写"幽人"形象,其中 5 首写于贬谪黄州之前,余皆作于谪居黄州至再贬儋州期间。据此,苏轼笔下的"幽人"含有了"幽禁之人"的意思;与此同时,其"幽人"具有自身的内涵。谪居黄州时期,苏轼潜心于《易》的研究,以"幽禁之人"的身份演《易》,在学理上对"幽人贞吉"作了全新的诠释。近来有学者对《苏氏易传》和苏轼诗词中"幽人"一词的内涵作了具体分析,本文则将"幽人"置于苏轼的易学体系中,探讨其"幽人贞吉"是如何生成的,又如何被转化成为现实生活的一种实践形态,直接影响苏轼文化性格的塑造及其文学创作。

一

早在嘉祐七年(1062),苏轼就指出:"策曾忤世人嫌汝,《易》可忘忧家有师。"① 在熙宁六年(1073)所作的《赠治〈易〉僧智周》一诗中又说:"斋罢何须更临水,胸中自有洗心经。"② 可见他对《易》的功能与意义早就有了相当深入的认识。但据苏轼自我介绍,谪居黄州时,"无所用心,辄复覃思于《易》《论语》,端居深念,若有所得,遂因先子之学,作《易传》九卷"③,草成于元丰三年(1080),此后不断予以修改,在"海南了得"④,修定完稿,成了一位易学研究者。其研究成果后世刊为《东坡易传》,亦称《苏氏易传》。⑤

苏轼认为:"孔子以《易》为衰世之意而兴于中古者,以其因二也。一以自用,二以济民。"⑥ 视《易》

收稿日期: 2019-11-30

作者简介: 沈松勤,男,浙江长兴人,杭州师范大学人文学院教授。

① 苏轼:《病中闻子由得告不赴商州》,《苏轼诗集》卷三,北京:中华书局 1986 年版,第 157 页。

② 《苏轼诗集》卷一一,第 522 页。

③ 苏轼:《黄州上文潞公书》,《苏轼文集》卷四八,北京:中华书局 1986 年版,第 1380 页。

④ 苏轼:《答李端叔》,《苏轼文集》卷五二,第 1540 页。据今人考,《东坡易传》撰成于元丰三年,详见谢建忠《苏轼〈东坡易传〉考论》,《文学遗产》2000 年第 6 期,第 30—36 页。

⑤ 苏轼所撰《易传》,自明末开始,分两个体系流传,至今主要两个版本:《四库全书》本《东坡易传》与《丛书集成初编》本《苏氏易传》。本文所引为《丛书集成初编》本。《丛书集成初编》所录《苏氏易传》凡 2 册,卷五之前为第 392 册,自卷六之后为第 393 册,以下恕不注册数。

⑥ 苏轼:《苏氏易传》卷八,第 180 页。

为指导人们“自用”与“济民”的儒家经典,具有鲜明的实践性特征和现实意义。“自用”与“济民”为苏轼终身行之,只是在不同时期有所侧重。如果说,“乌台诗案”之前,苏轼以参与政治的方式贡献社会,完善自我道德,实现自我价值,将“自用”与“济民”之道统一于政治实践中;那么在充满忧患与困顿的贬谪时期,则侧重于“自用”体系,在反省“济民”之务,重新平衡两者的关系中,潜心学道,“专以待外物之变”①,使自我“炳然日新”。② 这是苏轼易学思想的两大支架。而在“自用”中“炳然日新”的一个标志,就是“幽人”形象的确立与完善。苏轼《卜算子》云:

> 缺月挂疏桐,漏断人初静。时见幽人独往来,缥缈孤鸿影。 惊起却回头,有恨无人省。拣尽寒枝不肯栖,寂寞沙洲冷。③

宋傅干《注坡词》于调下有题曰:“黄州定慧院寓居作。”元丰三年二月一日,苏轼到黄州贬所,寓居定慧院,同年五月,迁临皋亭。词中的“幽人”就是苏轼自称。该词是苏轼初到黄州时畏祸及身、满怀寂寞悲凉之情的具体写照。又作于同时的《定慧院寓居月夜偶出》诗云:

> 幽人无事不出门,偶逐东风转良夜。参差玉宇飞木末,缭绕香烟来月下。江云有态清自媚,竹露无声浩如泻。已惊弱柳万丝垂,尚有残梅一枝亚。清诗独吟还自和,白酒已尽谁能借。不惜青春忽忽过,但恐欢意年年谢。自知醉耳爱松风,会拣霜林结茅舍……。④

这为词中“独往来”的“幽人”形象作了补充说明;或者说,诗与词虽均抒发了“幽人”寂寞悲凉之情,却并没有沉溺其中,而是坦然地接受了这份寂寞与悲凉,悲而不伤,尤其是诗中的“幽人”,其内心不为所动,保持着一份从容与镇定:自爱松风,安然地做个“幽人”。那么,这究竟是怎样一个“幽人”?苏轼释《易·履》九二爻“履道坦坦,幽人贞吉”及《象》“幽人贞吉,中不自乱”时作了回答:

> 九二之用大矣,不见于二,而见于三。三之所以能视者,假吾目也;所以能履者,附吾足也。有目不自以为明,有足不自以为行者,使六三得坦途而安履之,岂非才全德厚、隐约而不愠者欤?故曰:“幽人贞吉。”⑤

所谓“三”,即六三爻:“眇能视,跛能履,履虎尾,咥人凶。”孔颖达疏:“今六三以阴居阳,而又失其位,以此视物,犹如眇目,自为能视,不足为明也。以此履践,犹如跛足,自为能履,不足与之行也。履虎尾,咥人凶者,以此履虎尾,咥啮于人,所以凶也。”⑥一个人志欲刚强,却本性阴柔,以阴柔之性履其刚强之志,无异于盲眇之视,跛躄之履,其见不明,其行不远;也就是说,以柔务刚,履非其正,才不副履,德不配位,必处危险之地,犹如脚踩虎尾,必及祸患。苏轼认为,盲眇者自为能视,跛躄者自为能履,是“假吾目”“附吾足”——借助外力所致;而要避免这一现象,远离祸患,则须顺应本性,使德配位,量才而行,履得其中,且不张扬,虚怀若谷。唯其如此,才能“履道坦坦”,才是“才全德厚”的“幽人”所为;也正因为如此,“幽人”在遇到挫折时能保持“隐约而不愠”,受挫不争,处变不惊,自适自安。当然,“有目不自以为明,有足不自以为行”,并非无原则的虚怀若谷而黑白不分,明暗不辨。谪居黄州期间,苏轼作《鱼蛮子》:“人间行路难,踏地出赋租。不如鱼蛮子,驾浪浮空虚。空虚未可知,会当算舟车。蛮子叩头泣,勿语桑大夫。”⑦这与他通判杭州期间所作《吴中田妇叹》:“汗流肩赪载入市,价贱乞与如糠粞。卖牛纳税

---

① 苏轼:《与滕达道书》,《苏轼文集》卷五一,第1481页。
② 苏轼:《苏氏易传》卷七,第119页。
③ 唐圭璋编:《全宋词》,北京:中华书局1986年版,第295页。
④ 苏轼:《定慧院寓居月夜偶出》,《苏轼诗集》卷二十,第1032—1033页。
⑤ 苏轼:《苏氏易传》卷一,第26页。
⑥ 《周易正义》卷二,北京:中华书局1983年影印版,第28页上。
⑦ 苏轼:《鱼蛮子》,《苏轼诗集》卷二一,第1125页。

拆屋炊,虑浅不及明年饥。官今要钱不要米,西北万里招羌儿。”①同一主题,均对朝廷推行土地新法导致民不聊生的现实,表示不满。不同的是,《吴中田妇叹》情感激愤,笔锋凌厉;《鱼蛮子》则表现隐约,笔调温和。在隐约温和中彰显“身可辱而明不可息”②的易学思想以及“济民”意识。然而,“济民”实践遭挫,而今待罪黄州,处困“身辱”,促使苏轼反省,在困顿中如何“自用”,做一个“独往来”的“幽人”,以“待外物之变”,成了其思考的主要内容。苏轼对《易·履》及《象》辞的阐释,便是他思考所得,而上列一诗一词则以实际行动践行了其所思,在表达了寂寞之情的同时,寄寓了“幽人”自得之理,“幽人”自得之理因寂寞之情变得更为明了,从中体现了身处困境而“安履之”的“贞吉”。

何谓“贞吉”? 苏轼释《易·彖》“师贞,丈人吉无咎”云:“丈人,诗所谓老成人也。夫能以众正有功而无后患者,其惟丈人乎,故《彖》曰‘吉又何咎’矣。”③也就是说“贞,正也”,持正有吉,吉则无咎。这与王弼以来的阐释大致相同,但苏轼在释《易·乾》“乾道变化,各正性命。保合太和,乃利贞”之“贞”的具体内涵时,却别具新见:

> 贞,正也。方其(乾道)变化,各之于情,无所不至;反而循之,各直其性,以至于命,此所以为贞也……君子之于道,至于一而不二,如手之自用,则亦莫知其所以然而然矣,此所以寄之命也。情者,性之动也,溯而上至于命,镇而下至于情,无非性者。性之与情,非有善恶之别也,方其散而有为,则谓之情耳;命之与性,非有天人之辨也,至其一而无我,则谓之命耳。其于《易》也,卦以言其性,爻以言其情。情以为“利”,性以为“贞”,其言也互见之,故人莫知明也。《易》曰:“大哉乾乎! 刚健中正,纯粹精也”。夫“刚健中正”“纯粹”而“精”者,此乾之大全也,卦也;及其散而有为,分裂四出而各有得焉,则爻也。故曰:“六爻发挥,旁通情也。”以爻为情,则卦之为性也明矣。④

认为言“性”之卦是整体意义上的“大全”;爻则“分裂四出”,千变万化,通达万物之情,是“性”的具体展衍,因此只有把握爻中多变之“情”,才能洞悉卦中深邃之“性”。于是提出了“情者,性之动也,溯而上至于命,沿而下至于情,无非性者”的新论,将“情”“性”“命”三者融为一体,视“命”为“一”,即由多变之“情”展衍而成的“性”的理本核心,也就是“性命之贞”。这与其他易学家的阐释不尽相同。如与苏轼同时的程颐继承王弼以来的观点,认为“乾道变化,生育万物,洪纤高下,各以其类,各正性命也。天所赋为命,物所受为性。保合太和乃利贞,保谓常存,合谓常和,保合太和,是以利且贞也”⑤。不仅不及万物之“情”,而且进而视“命”为天所赋;并在“天命”的基础上,提出了“理”即“天理”作为尽性达命的前提:“理也、性也、命也,三者未尝有异。穷理则尽性,尽性则知天命矣。”⑥而苏轼之所以强调“情”与“性命”之间的内在联系、或“情”在悟道履道中的地位与作用,一方面基于对儒家之“道”的认识。苏轼认为:“夫六经之道,惟其近于人情,是以久传而不废。”⑦“夫圣人之道,自本而观之,则皆出于人情。”⑧甚至径直指出:“夫《易》本于卜筮,而圣人开言于其间,以尽天下之人情。”⑨因而在阐释《易》之义时,突显“情”的重要性,实属必然;另一方面,苏轼的阐释并没有停留在像程颐那样纯粹出于形而上的思辨,更重要的是基于生活实践,探索人生底蕴,所以强调《易》是“圣人既得性命之理,则顺而下之,以极其变;率一物而两之,以开生生之门”“立卦生爻”,统摄“万物之情”的思想结晶;并认为“欲至于性

---

① 苏轼:《吴中田妇叹》,《苏轼诗集》卷八,第404页。
② 苏轼:《苏氏易传》卷四,第86页。
③ 苏轼:《苏氏易传》卷一,第19页。
④ 苏轼:《苏氏易传》卷一,第4页。
⑤ 程颐:《伊川易传》卷一,《二程集·周易程氏传》,北京:中华书局1981年版,第697—698页。
⑥ 程颐:《河南程氏遗书》卷二一下,《二程集》,第274页。
⑦ 苏轼:《诗论》,《苏轼文集》卷二,第55页。
⑧ 苏轼:《中庸论》,《苏轼文集》卷二,第61页。
⑨ 苏轼:《易论》,《苏轼文集》卷二,第52页。

命,必自其所以然者溯而上之”“据其末而反求其本”①。“所以然者”或“末”就是在生活实践中产生的“万物之情”。由“情”溯而上之,才能“求其本”,真正获得“性命之理”即“性命之贞”。然而,在现实生活中,“情”因“利”而有真有伪,伪者有违“性命之贞”,导致上述“眇能视,跛能履,履虎尾,咥人凶”的违“性”之履。不过,情之伪者因卦而显。苏轼释《易·系辞传》“设卦以尽情伪”云:“情伪,临吉凶而后见。吉凶至,则情者自如;而伪者败矣。卦者,起吉凶之端也。”②又释《易·彖》“天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣”云:“情者,其诚然也。”③“诚”是北宋儒学的命题之一。周敦颐将“诚”视为阳气的体现,是“纯粹至善”的,也是无求、无心、无欲的最高境界④;而实现该境界的修养方法便是“窒欲”和“迁善”,即“君子乾乾,不息于诚,然必惩忿窒欲,迁善改过而后至”。⑤因此,在“人情”范畴之内的人之所欲所感,心之所求所向,皆成了“诚”的对立面。苏轼却认为“诚”同样体现在“天地万物之情”中,“诚然之情”是通向“性命之贞”的必要途径;而唯“情”之“诚”即“贞,正也”,才能在吉或凶来临时,都能保持镇定,“中不自乱”,否则违“性”而“败矣”! 要之,“性”是“情”与“命”联结贯通的纽带,是道得以前行,指导人生实践的依据,“情”则是人在现实生活中保持“性命之贞”时的诚然表现。

苏轼说:“论卦者以不变,论爻者以变。”⑥这是他演《易》的一种原则。作为“刚健中正”“纯粹”而“精”的“乾之大全”,卦“一而无我”,自然不能改变它,注重其“不变”,旨在恪守《易》的理本核心;而含有万物之情的爻,则千变万化,注重其“变”,旨在还原《易》在“尽天下之人情”过程中的复杂性与丰富性。苏轼认为:“《易》将明乎一,未有不用变化”,而“明一者,惟通二为一”⑦。所谓“二”,即爻所展示的多变的“万物之情”;“通二为一”,也就是“变者两之,通者一之”。⑧ 作为“变者”之“情”虽有真有伪,却因卦而后现,所以“致一而百虑皆得也,夫何思何虑”。⑨ 这是苏轼成为“幽人”后的自得之理,并被具体转化成了坚持“性命之贞”,体味悲剧人生,孕育旷达情怀,提升生命境界的一种精神元素。

譬如在黄州,面对处困“身辱”,加诸难以改变的天地永恒、人生短暂且无常的现实,苏轼一方面不禁“哀吾生之须臾,羡长江之无穷。挟飞仙以遨游,抱明月而长终。知不可乎骤得,托遗响于悲风”之情;另一方面因通过“水月之喻”,恪守“逝者如斯,而未尝往也。盈虚者如彼,而卒莫消长也。盖将自其变者而观之,则天地曾不能以一瞬。自其不变者而观之,则物与我皆无尽也,而又何羡乎”之理。于是,胸次释然,与客“共适”。⑩ 其中水“逝”为“变”,“未尝往”为“常”即“不变”;月有“盈虚”为“变”,“卒莫消长”为“常”即“不变”。或认为苏轼将“不停之‘变’与不迁之‘常’二字镕为一字”,“词人妙语可移以解经儒之诂‘易’而‘不易’”。⑪ 其实,这本身就是源自其《易传》,是对“论卦者以不变,论爻者以变”之诂的一种形象化的注释,更是对在“通二为一”中形成的“幽人”情怀及其生命境界的一种写照。

朱熹说,苏轼“主张个‘一’与‘中’者,只是要恁含糊不分别,所以横说竖说,善作恶作,都不会道

① 苏轼:《苏氏易传》卷九,第189—190页。
② 苏轼:《苏氏易传》卷七,第170页。
③ 苏轼:《苏氏易传》卷四,第75页。
④ 周敦颐:《通书·诚下》,《周敦颐集》,北京:中华书局1990年版,第14—15页。
⑤ 周敦颐:《通书·乾损益动》,《周敦颐集》,第38页。
⑥ 苏轼:《苏氏易传》卷一,第2页。
⑦ 苏轼:《苏氏易传》卷八,第177页。
⑧ 苏轼:《苏氏易传》卷七,第169页。
⑨ 苏轼:《苏氏易传》卷八,第176页。
⑩ 苏轼:《赤壁赋》,《苏轼文集》卷一,第6页。
⑪ 钱锺书:《管锥编》(一),北京:三联书店2011年版,第11—13页。

理。”①其实,苏轼“主张个一与中者”,并非为了建构具有严密逻辑思辨的形上理论体系,而是在“通二为一”,据末求本中,为复杂多变、充满吉凶悔吝的人生指明一种实践途径,从中保持“诚然”之情与“性命之贞”,做一个“才全德厚,隐约而不愠”的“幽人”。

二

综观苏轼笔下“隐约而不愠”的“幽人”,不仅因持“性命之贞”而自得“通二为一”之理,而且有时因其自得之理而洋溢着自适自安之乐。这从下列三诗中的“幽人”形象中可见一斑。元丰六年所作《寄周安孺茶》:

况此夏日长,人间正炎毒。幽人无一事,午饭饱蔬菽。困卧北窗风,风微动窗竹。乳瓯十分满,人世真局促。意爽飘欲仙,头轻快如沐。②

绍圣元年(1094)所作《十月二日初到惠州》:

仿佛曾游岂梦中,欣然鸡犬识新丰。吏民惊怪坐何事,父老相携迎此翁。苏武岂知还漠北,管宁自欲老辽东。岭南万户皆春色(自注:岭南万户酒),会有幽人客寓公。③

元符三年(1100)所作《庚辰岁正月十二日,天门冬酒熟,予自漉之,且漉且尝,遂以大醉,二首》其一:

自拨床头一瓮云,幽人先已醉浓芬。天门冬熟新年喜,曲米春香并舍闻。菜圃渐疏花漠漠,竹扉斜掩雨纷纷,拥裘睡觉知何处,吹面东风散缬纹。④

三诗分别作于黄州、惠州、海南三地贬所。从黄州到惠州,再到海南,环境越来越恶劣,生活越来越艰苦,年纪也越来越老大,可谓凶险不断,变化无常,但就上列三诗观之,前后不变的是“幽人”形象及其自适自安的乐观精神,难怪林语堂先生得出广为人们所认同的结论:“苏东坡是个秉性难改的乐天派。”不过,对于一个经过九死一生的生命个体而言,苏轼之所以能成为一个“乐天派”,取决于强大的自我调节与适应能力。

其实,面对贬谪,苏轼难免悲情丛生。正如王水照先生所说,苏轼“一生贬居黄州、惠州、儋州三地,每次都经过激烈的感情冲突和心绪跌宕,都经过‘喜——悲——喜(旷)’的变化过程”。⑤ 譬如:上列《十月二日初到惠州》中的“幽人”,面对“吏民惊怪坐何事”的理解和“父老相携迎此翁”的热情,以及“欣然鸡犬识新丰”“岭南万户皆春色”的美酒佳肴,顿生欣喜之情,并油然起终老惠州之想(实寓像苏武、管宁那样最终回归中原之望),犹如十几年前所作《初到黄州》:“自笑平生为口忙,老来事业转荒唐。长江绕郭知鱼美,好竹连山觉笋香。逐客不妨员外置,诗人例作水曹郎。只惭无补丝毫事,尚费官家压酒囊。”⑥然而,一个多月后所作《十一月二十六日松风亭下梅花盛开》云:“春风岭上淮南村,昔年梅花曾断魂。岂知流落复相见,蛮风蜒雨愁黄昏。”⑦与上文所举作于谪居黄州不久的《卜算子》中的“幽人”一样,悲凉之情昭然若揭。但苏轼于次年为“新居”所作《白鹤新居上梁文》云:“鹅城万室,错居二水之间;鹤观一峰,独立千岩之上。海山浮动而出没,仙圣飞腾而往来。”⑧则视“愁冲毒雾逢蛇草,畏落沙虫

---

① 黎靖德编:《朱子语类》卷一三〇,北京:中华书局1986年版,第3111页。
② 《苏轼诗集》卷二二,第1165—1166页。
③ 《苏轼诗集》卷三八,第2071页。
④ 《苏轼诗集》卷四三,第2344页。
⑤ 王水照:《苏轼的人生思考和文化性格》,《文学遗产》1985年第5期,第87—96页。
⑥ 《苏轼诗集》卷二十,第1031—1032页。
⑦ 《苏轼诗集》卷三八,第2075页。
⑧ 《苏轼文集》卷六十,第1989页。

避燕泥”①的恶劣环境若仙境,并在《迁居》诗中说:“已买白鹤峰,规划终老计。”绍圣三年所作《次韵子由所居六咏》(其一)又云:“堂前种山丹,错落马脑盘。堂后种秋菊,碎金收辟寒。草木如有情,慰此芳岁阑。幽人正独乐,不知行路难。”描写“幽人”身处的新居环境,了无蛮风蜒雨之迹和毒雾(瘴疠之气)侵身之忧,取而代之的是景色优美和自赏之乐,较诸《十月二日初到惠州》中“幽人”,其“隐约而不愠”的自得之理或“旷”的内涵更为深刻。又据朱弁记载:

> 东坡在儋耳,因试笔,尝自书云:“吾始至南海,环视天水无际,凄然伤之,曰:‘何时得出此岛耶?’已而思之,天地在积水中,九州在大瀛海中,中国在少海中,有生孰不在岛者?覆盆水于地,芥浮于水,蚁附于芥,茫然不知所济。少焉,水涸,蚁即径去,见其类出涕,曰:‘几不复与子相见。’岂知俯仰之间有方轨八达之路乎!念此,可以一笑。戊寅(元符元年)九月十二日,与客饮薄酒,小醉,信笔书此纸。”②

绍圣四年,苏轼谪居儋州。他登岛后的第一首诗《行琼儋间,肩舆坐睡,梦中得句云:千山动鳞甲,万谷酣笙钟。觉而遇清风急雨,戏作此数句》云:“应怪东坡老,颜衰语徒工。久矣此妙声,不闻蓬莱宫。”其心情与《十月二日初到惠州》如出一辙。上列寓言“蚁附于芥”,作于谪居儋州的第二年,在蚂蚁的遭遇中,寄寓了内心的恐惧与悲伤。其原因在于其《与王敏仲》所说:“某垂老投荒,无复生还之望,昨与长子迈诀,已处置后事矣。今到海南,首当作棺,次便作墓,乃留手疏与诸子……生不挈棺,死不扶柩,此亦东坡之家风也。”③在这里,作者面对死亡,虽不像寓言中的蚂蚁那样出涕悲叹,而是坦然应对,但内心不免凄楚。“岂知俯仰之间,有方轨八达之路”,却又表现了对抗死亡,挑战命运的坚强意志。其意志则源于相对性思考及其以变应变之道。其《书海南风土》一文便典型地体现了这一点。该文开篇描写“岭南天气卑湿,地气蒸溽,而海南为甚。夏秋之交,物无不腐坏者。人非金石,其何能久”,但笔锋一转,转出“儋耳颇有老人,年百余岁者,往往而是”的事实,故据而认为只有“习而安之”,适应其环境气候,“百余岁岂足道也”。④ 因此也就有了“自拨床头一瓮云,幽人先已醉浓芬”的自适自安之乐。

如果说,贬谪黄州仅仅属于遭贬处穷,那么流放“愁冲毒雾逢蛇草”的岭南、海南,则意味着很有可能死于斯,葬于斯。苏轼《赠岭上老人》说:“问翁大庾岭头住,曾见南迁几个回。”⑤故至儋州不久,便考虑“首当作棺,次便作墓”之事。对此,相对性思考成了苏轼这一时期的消解悲愁、对抗死亡的主要精神力量。他说:“今北归无日,因遂自谓惠人,渐作久居计。正使终焉,亦有何不可。”⑥“譬如元是惠州秀才,累举不第,有何不可。知之免忧。”⑦因而在惠州,他向世人宣布:“日啖荔枝三百颗,不辞长作岭南人。”⑧在儋州则又自称:“我本海南民,寄生西蜀州。”⑨在这一相对性思考下的人生实践,则明显体现为以变应变之道,即其《与程秀才》所说:“尚有此身,付与造物,听其运转,流行坎止,无不可者。”⑩这一以变应变的策略便来自他的易学思想。苏轼释《易·困》“亨贞,大人吉无咎,有言不信。《彖》曰:困,刚揜也”云:

> 困者,坐而见制,无能为之辞也。阴之害阳者多矣,然皆有以侵之,夫惟侵之,是以阳不能堪,而至于战,战者,

---

① 李德裕:《谪仙岭南道中作》,《全唐诗》,北京:中华书局1979年版,第5397页。
② 朱弁:《曲洧旧闻》卷五,《师友谈记·曲洧旧闻·西塘集耆旧续闻》,北京:中华书局2002年版,第152—153页。
③《苏轼文集》卷五六,第1695页。
④《苏轼文集》卷七一,第2275页。
⑤《苏轼诗集》卷四五,第2424页。
⑥ 苏轼:《与孙志康》,《苏轼文集》卷五六,第1681页。
⑦ 苏轼:《与程正辅》,《苏轼文集》卷五四,第1593页。
⑧ 苏轼:《食荔支二首》其二,《苏轼诗集》卷四三,第2363页。
⑨ 苏轼:《别海南黎民表》,《苏轼诗集》卷四十,第2194页。
⑩ 苏轼:《苏轼文集》卷五五,第1628页。

有危道也。①

“阳”面对“阴之害”,且又“无能为之辞”时,若与“阴”相战相争,便难免危险,而应避其锋芒;唯其如此,才能“亨贞”而吉,吉而无咎,也就是“幽人贞吉”。既然如此,又如何处置“坐而见制”的困境?苏轼释《困·象》“泽无水,困,君子以致命遂志”云:

> 水,润下者也。在泽上则居,在泽下则逝矣。故水在泽下,为泽无水,命与志不相谋者也。故各致其极,而任其所至也。②

以“泽无水”比喻人处困境,昭示当一个人的命运与志向相背离时,应各随其运,既任凭穷达祸福之命的运转,又不以穷达祸福的命运丧其志。苏轼认为,要做到这一点,既要静待外物之变;又须保持“柔外刚中”的“水之心”。他在释《易·复》时指出:“复者,变易之际也。圣人居变易之际,静以待其定,不可以有为也。”③而静的关键在于“无心”,因为“乾、坤惟无心,故一;一,故有信;信,故物知之也,易而从之也不难”;人能履行“正而一,静而久”的“天之道”,并“承天下之至顺而行天下之所说(悦)”的人之事,都是因为“无心者也”。④ 又释《易·坎》“维心亨,乃以刚中也”云:“所遇有难易,然而未尝不志于行者,是水之心也。物之窒我者有尽,而是心无已,则终必胜之。故水之所以至柔而能胜物者,维不以力争而以心通也。不以力争,故柔外;以心通,故刚中。”⑤意即面临“窒我”之物时,不能过分执着,以力相争,而应保持“至柔而能胜物”的“水之心”。有了如“水之心”,心才能通;“心通”之时,自然不为生死祸福、升降沉浮之变化所“蔽”,以足够的心力和智慧保证性之“贞”、志之“明”。而“水之心”所采取的则是以变应变的策略,如流水一般,遇物而应,随物赋形,“执柔而不争”⑥,其外虽柔,其中则刚,从而真正确立“幽人”“隐约而不愠”的形象。

在苏轼看来,既然以“水之心”,静待外物之变,则“物之来也,吾无所增,物之去也,吾无所亏”,⑦也就可以达到“无往而不见纳”⑧、“无适而不可”⑨的人生境界;能入此境界者,身也就能安,德也就能崇,志何往而不遂。他释《易·系辞下》“精义入神,以致用也。利用安身,以崇德也”云:

> 精义者,穷理也;入神者,尽性以至于命也。穷理、尽性以至于命,岂徒然哉?将以致用也。譬之于水,知其所以浮,知其所以沉,尽水之变而皆有以应之,精义者也。知其所以浮沉而与之为一,不知其为水,入神者也。与水为一,不知其为水,未有不善游者也,而况以操舟乎?此之谓致用也。故善游者之操舟也,其心闲,其体舒,是何故?则用利而身安也。事至于身安,则物莫吾测而德崇矣。⑩

以水为例,形象地阐明了人在洞察了水的沉浮之理后,身心便能如自由地畅游和操舟于水一般,自如自安。因此,这里“穷理尽性”的目的不仅仅是为了通向“精义入神”的形上世界,更重要的是应对“得丧吉凶之变”的人情世界,“用利以身安”,使人“心闲体舒”而“身安德崇”。身既安,德既崇,“幽人”也就能够真正地做到“贞吉”。

不难看出,苏轼身处困境,对抗苦难、甚至死亡,挑战命运的精神力量是从他的易学思想转化而成

---

① 苏轼:《苏氏易传》卷五,第 112 页。
② 苏轼:《苏氏易传》卷五,第 112 页。
③ 苏轼:《苏氏易传》卷三,第 58 页。
④ 苏轼:《苏氏易传》卷六,第 142—143 页。
⑤ 苏轼:《苏氏易传》卷三,第 69 页。
⑥ 苏轼:《苏氏易传》卷九,第 192 页。
⑦ 苏轼:《江子静字叙》,《苏轼文集》卷十,第 332—333 页。
⑧ 苏轼:《苏氏易传》卷九,第 192 页。
⑨ 苏轼:《苏氏易传》卷七,第 157—158 页。
⑩ 苏轼:《苏氏易传》卷八,第 177 页。

的。其易学倡导“无心”静待的策略,主张秉持“柔外刚中”的“水之心”,以变应变,以静处变,观物之正,感物之情,神与物交,因而使他既能正视苦难,接纳孤独,不拒悲愁,又能化解悲愁,悲而不伤,自适自乐,表现出超乎常人的自我调节与适应能力,铸就了“无往而不见纳”“无适而不可”的“幽人”形象。

进而言之,苏轼这位“乐天派”内心的“乐”或“旷”深深被扎根于苦难与悲愁之中;也就是说,“悲”与“乐”或“苦”与“旷”在苏轼人生中是互为依存、相互作用的;“悲”与“苦”赋予其“乐”与“旷”的深度与广度,若无“悲”与“苦”的作用,其“乐”与“旷”也就失去了深刻的内涵和诱人的魅力。从苏轼的易学角度观之,他在谪居期间有悲有乐,悲乐此起彼伏,实为“诚然”之情,即爻所展示的“变”;在“无往而不见纳”中,做到“无适而不可”,始终保持“性命之贞”,则为卦所展示的“不变”。如前文所述,“变”为“二”为“末”,“不变”为“一”为“本”。“变者两之,通者一之”,据末求本,“通二为一”。这是苏轼作为“幽人”的履道过程、也是其文化性格的有机构成。

三

作为苏轼自我形象的写照、也是其易学思想中悟道履道的理想人物,“幽人”并非仅仅以“才全德厚、隐约而不愠”的平面且呆板的形象与世人相见,而是在“无往而不见纳”的多维面向中,以“乐易”之道,应对“得丧吉凶之变”,呈现出极具亲和力与艺术张力的生命个体。

苏轼释《易·象》“云上于天,需,君子以饮食宴乐”云:“乾之刚为可畏也,坎之险为不可易也。乾之于坎,远之则无咎,近之则致寇。坎之于乾,敬之则吉,抗之则伤。二者皆莫能相怀也。惟得广大乐易之君子,则可以兼怀而两有之,故曰‘饮食宴乐。’”①那么通过怎样的“乐易”能使两者兼怀有之?南渡后,李光被流放海南期间,一直效法苏轼的“幽人”生活,并现身说法,具体指出:“《象》曰:‘君子以饮食宴乐。’若能日饮醇酎,不辜此风月,则无入而不自得也。”又说:“宴居有以自娱,动则观书,以广智静,则息念以存诚,赋诗一首,弹琴一曲,古人困而能通用此道也。”②这些“乐易”之道就是李光对苏轼谪居生活的总结并身体力行的。③ 事实上,在谪居中,苏轼不仅观书演《易》,“以广智静”,而且从未辜负诗、酒与天地风月。如《书上元夜游》:

> 己卯上元,予在儋州,有老书生数人来过,曰:“良月嘉夜,先生能一出乎?”予欣然从之。步城西,入僧舍,历小巷,民夷杂揉,屠沽纷然。归舍已三鼓矣。舍中掩关熟睡,已再鼾矣。放杖而笑,孰为得失?过问先生何笑,盖自笑也。然亦笑韩退之钓鱼无得,更欲远去,不知走海者未必得大鱼也。④

上元即元宵节,是宋代全民的狂欢节。儋耳上元虽无法和京城帝王与民同乐的元宵场景相比,苏轼还是欣然应老书生之邀,穿街过巷,遍观儋耳灯市及其民夷杂糅、屠沽纷然等夜市风月,兴尽而归,舒心而笑,既笑自己能“看破得失”,又笑韩愈不懂钓鱼真味而专欲钓大鱼的人生执念(韩愈《赠侯喜》有“君欲钓鱼须远去,大鱼岂肯居沮洳”之句)。在笑己与笑他中,虽不乏人生空漠之感,却洋溢遇境而安的自适之乐。

---

① 苏轼:《苏氏易传》卷一,第16页。

② 李光:《与胡邦衡书》,《庄简集》卷十五,景印文渊阁《四库全书》第1128册,第600页。

③ 李光贬居海南期间,效法苏轼被幽禁而演《易》之举,著成《读易详说》,以广智静,又常常“缅怀东坡老,陈迹记旧痕”(《绍圣中,苏内翰谪居儋耳……》,《全宋诗》卷一四二二,第16392页),每到苏轼在海南的“陈迹”处,则“遐想英风伫立久”(《载酒堂》,《全宋诗》卷一四二二,第16400页)”并作一诗,记其“英风”,表露出仿效苏轼身处困境而身安德崇的心迹,他说“虽无南国爱,正以东坡免”(《东坡载酒堂二诗……》,《全宋诗》卷一四二五,第16433页),便表明了汲取苏轼的“乐易”之道,处理贬谪生活。

④《苏轼文集》卷七一,第2275—2276页。

苏轼说:“天壤之内,山川草木虫鱼之类,皆是供吾家乐事也。”①这是他一以贯之的。不过,在谪居中,苏轼以“幽人”也就是“闲人”的身份观赏并以诗文描绘“供吾家乐事”的各种风月,却被纳入了其易学中的“乐易”之道,成了实现“幽人贞吉”的途径。此道在黄州期间已全面形成。其《记承天夜游》云:

> 元丰六年十月十二日,夜,解衣欲睡,月色入户,欣然起行。念无与为乐者,遂至承天寺,寻张怀民。怀民亦未寝,相与步于中庭。庭下如积水空明,水中藻荇交横,盖松柏影也。何夜无月,何处无竹柏,但少闲人如吾两人者耳。黄州团练副使苏某书。②

月色下由竹柏之影构成的这一清明澄澈之境,令人心旷神怡! 其实,这一风月佳景无处不有,但为“忙人”所忽视,唯有“闲人”能领略。对此,苏轼在《临皋闲题》中作了进一步申说:“临皋亭下八十数步,便是大江,其半是峨嵋雪水,吾饮食沐浴皆取焉,何必归乡哉! 江山风月,本无常主,闲者便是主人。”③所谓“闲者”即“闲人”,是苏轼自指。“乌台诗案”前,苏轼潜心“济民”而“为口忙”,无暇或很少顾及风月,而今被幽禁赋闲,真正成了江山风月的主人,也就有了足够的时间发现和欣赏夜月、竹柏、“山川草木鱼虫之类”的天地风月之美;而其前提是放弃像韩愈那样专欲钓大鱼的人生执念,保持自由的心境,即前文所述在“无心”状态中做到“心闲体舒”。元丰五年,苏轼夜归临皋时作《临江仙》云:

> 夜饮东坡醒复醉,归来仿佛三更。家童鼻息已雷鸣。敲门都不应,倚杖听江声。　　长恨此身非我有,何时忘却营营。夜阑风静縠纹平。小舟从此逝,江海寄余生。④

夜饮醇酎,三更醉归,家门无人,谛听江声。在尽情享受大自然的无边宁静中,大醉顿醒,平时的荣辱得失,刹那间一齐摆脱了,不再为口腹所役、名利所用,履行一种精神自由的、合乎自然的人生。“小舟”与作于元丰七年的《菩萨蛮》“来往一虚舟,聊随物外游”之“虚舟”意同,其意来自他对《易·象》“乘木舟虚”的认识。苏轼认为:“中孚之《象》曰:‘乘木舟虚’,以此明‘巽’之功也。以‘巽’行‘兑’,乘天下之至顺而行于人之所说(悦),必无心者也。‘舟虚’者,无心之谓也。”⑤小舟逝于“縠纹平”的江上,是无心状态的形象化,目的就是为了乘天之理而入于“人之所悦”的人之事,是一种随心所欲而不逾规矩的状态,使全词呈现出情理圆融的意境。这一意境也具体表现在作于同年的《哨遍》中:

> 为米折腰,因酒弃家,口体交相累。归去来,谁不遣君归。觉从前皆非今是。露未晞。征夫指予归路,门前笑语喧童稚。嗟旧菊都荒,新松暗老,吾年今已如此。但小窗容膝闭柴扉。策杖看孤云暮鸿飞。云出无心,鸟倦知还,本非有意。　　噫。归去来兮。我今忘我兼忘世。亲戚无浪语,琴书中有真味。步翠麓崎岖,泛溪窈窕,涓涓暗谷流春水。观草木欣荣,幽人自感,吾生行且休矣。念寓形宇内复几时。不自觉皇皇欲何之。委吾心、去留谁计。神仙知在何处,富贵非吾志。但知临水登山啸咏,自引壶觞自醉。此生天命更何疑。且乘流、遇坎还止。⑥

该词调下有序云:“陶渊明赋《归去来》,有其词而无其声。余治东坡,筑雪堂于上,人皆笑其陋。独鄱阳董毅夫过而悦之,有卜邻之意。乃取《归去来》词,稍加隐括,使就声律,以遗毅夫。使家僮歌之。时相从于东坡,释耒而和之,扣牛角而为之节,不亦乐乎。”不仅如此,作为江山风月之主的“幽人”,又如“云出无心,鸟倦知还”,自由自在,尽享观草木欣荣、引壶觞自醉、品琴书真味之乐。全词隐括《归去来》,却与陶渊明所表达的是身心同归的隐逸之喜不同,苏轼在词中所展现的,一方面是“吾生行且休”的人事

---

① 苏轼:《与子明兄》,《苏轼文集》卷六十,第 1832 页。

② 《苏轼文集》卷七一,第 2260 页。

③ 苏轼:《东坡志林》卷四,北京:中华书局 1981 年版,第 79 页。

④ 唐圭璋编:《全宋词》,第 287 页。

⑤ 苏轼:《苏氏易传》卷六,第 142 页。按:“虚舟”原出《庄子·列御寇》“泛不系之舟,虚而遨游者也”,为“泊尔忘心”即“无心”之意,苏轼用来释《易·象》“乘木舟虚”。苏轼演《易》,多借助老庄与佛禅的思想资源。关于这一点,笔者已撰另文予以讨论。

⑥ 唐圭璋编:《全宋词》,第 307 页。

之情;另一方面是达于“且乘流、遇坎还止”的应物之理。其理的具体内涵就是苏轼释《易·坎》所说:“水虽无常形,而因物以为形者,可以前定也。是故工取平焉,君子取法焉。惟无常形,是以迕物而无伤,惟莫之伤也,故行险而不失其信,由此观之,天下之信,未有若水者。”①前文已述,“水”即“至柔而能胜物”之“水”,其外柔而内中则刚正;“信”即“乾、坤惟无心,故一;一,故有信”之“信”,其内信而性命则“刚健中正”。乾为刚,坎则险。“且乘流、遇坎还止”,如水流遇坎而不伤其身,“行险而不失其信”,刚与柔并济,乾与坎“兼怀而两有之”,反映了“行险”时恪守“柔外刚中”的“水之心”与“随物赋形”的应物之理。因己之情,究物之理,以理驭情,以情顺理。以此返回“幽人”的现实生活,方能走向“一蓑烟雨任平生”②的超然旷达。正是从这个意义上,该词在表达“不亦乐乎”的自适自安中,极尽浩然之气,磊落之怀,虽为隐括前人之作,却营造了为前作所无的情理圆融的深邃意境。

这一意境就是苏轼通过“乐易”之道,从纷扰多变的吉凶得丧中超拔出来以后,休憩心灵,恪守“性命之贞”的生命意境,呈现出一种温和却又刚强的精神力量。当苏轼怀着这一精神力量走进其“隐约而不愠”的“幽人”的现实世界,又产生了如“我见青山多妩媚,料青山见我应如是”的互通效应:江山风月向“幽人”传递着充满磁性的吸引力,“幽人”却主动向江山风月坦露了深厚的钟爱之情,两者相印相通。这是苏轼自称“江山风月主人”的内涵所在。而当他与江山风月相视而遇并形诸笔端时,其诗词又在情理圆融中,向我们展示了对现实世界的亲和力与“性命之贞”的日常化意境,以及生命个体的灵性美。前文所举苏轼在黄州、惠州、儋州三地反映“幽人”生活的诸多诗文,便分别从不同的角度展示了这一点。不妨再看其黄州词《西江月》:

> 照野弥弥浅浪,横空暧暧微霄。障泥未解玉骢骄。我欲醉眠芳草。　　可惜一溪明月,莫教踏破琼瑶。解鞍欹枕绿杨桥。杜宇一声春晓。③

调下有序曰:“春夜蕲水中过酒家饮。酒醉,乘月至一溪桥上,解鞍曲肱少休。及觉,已晓。乱山葱茏,不谓尘世也。书此词桥柱。”词中的春夜酒醉,乘月而归,溪桥少眠,不觉日晓,洋溢着浓烈的日常兴致;醉醒随我,行止任意,随遇而安,怡然自得,表现的是自由自在的心境;玉骢可解,芳草有意,月华堪怜,杜宇情切,处处渗透着万物有灵的气息。在这里,作者舒展性情,审美地体察天地风月,艺术地感受日常生活,内化成为生命的律动,从中彰显了“性命之贞”的日常化魅力,以及充满艺术张力的生命个体。

由此观之,作为“幽人”,苏轼在担任江山风月主人中,虽然保持闲适的状态,但与其他逃避世事的“幽人”不同,也非真正意义上“忘我兼忘世”式的闲适。苏轼明确指出:“吾非逃世之事,而逃世之机。”④而“世之机”则恰如他所说的“为不可易”的“坎之险”“近之则致寇”,造成伤害,须像“且乘流、遇坎还止”一样,绕而行之,避而远之,“隐约而不愠”,在由“世之机”带来的苦难及其造成的悲剧中,积极履行“乐易”之道,克服苦难,化解悲愁,自适自安,自安自乐,充分实现自我的生命价值。因此,苏轼在钟情江山风月时,表现的不是远离尘世的孤僻,而是贴近大众的亲和,并因善于从平凡的日常生活中发掘诗意,愉悦自我,致使其生命个体如同一件充满张力的艺术品,格外动人,令人感佩,即便在饮酒、理发等凡俗的生活中,也概不例外。如作于惠州的《真一酒》:

> 拨雪披云得乳泓,蜜蜂又欲醉先生。稻垂麦仰阴阳足,器洁泉新表里清。晓日着颜红有晕,春风入髓散无声。人间真一东坡老,与作青州从事名。⑤

---

① 苏轼:《苏氏易传》卷三,第 69 页。
② 苏轼:《定风波》“莫听穿林打叶声”,唐圭璋编:《全宋词》,第 288 页。
③ 唐圭璋编:《全宋词》,第 284—285 页。
④ 苏轼:《雪堂记》,《苏轼文集》卷一二,第 412 页。
⑤ 《苏轼诗集》卷三九,第 2124 页。

描写真一酒酿就的材质与成色,也生动地描绘了饮者的形象。如果说,“晓日”句画其形色,那么,“春风”句则写其神情,形神兼备,跃然纸上,呼之欲出,仿佛是高明的画家绘就的一幅《东坡饮酒图》。又在儋州所作《旦起理发》《午窗坐睡》《夜卧濯足》的《谪居三适》,以及《次韵子由浴罢》《汲江煎茶》等诗篇,从理发、午睡、洗脚、沐浴、煎茶之类日常生活的琐事中,刻画了“幽人”遇“险”时充满生命活力而又被诗化了的安适形象。①

诚然,描写日常生活是宋代诗坛的一种普遍趋向,但上述苏轼在日常生活中发掘诗意,通过诗词文予以表达,却是其“乐易”之道的一种表现形式,也是其“幽人”情怀及其生命境界的一种艺术呈现,具有特定的内涵;与此同时,正如苏辙所说,苏轼“谪居于黄,杜门深居,驰骋翰墨,其文一变,如川之方至”②,谪居黄州是苏轼文学创作的转变期。造成其转变的原因是多方面的,创作主体的转变不失为一个重要的原因。黄州时期的苏轼是一个“幽禁之人”,也是一位易学研究者。其研究易学的初衷在于前文所说的“忘忧”与“洗心”。事实上,草成于黄州、定稿于海南的《苏氏易传》虽不乏思想意义和理论价值,但其思想理论更多被转化成了“隐约而不愠”的“幽人”情怀及其生命的实践形态,以及文学创作的内在动力和抒情言志的基本元素。因此“幽人”也就成了解读苏轼,尤其是黄州、惠州、儋州三地苏轼文化性格与文学创作的一个不可或缺的易学视角。

“Secluded Man”: An Interpretation of Su Shi from the Perspective of Yiology

Shen Songqin

(*College of liberal Arts*, *Hangzhou Normal University*, *Hangzhou* 310036, *ChYiologyina*)

Abstract: When Su Shi (苏轼) was exiled in Huangzhou (黄州), he acted as a “secluded man” (“幽人”) in the spirit of *The Book of Changes* (《易经》), and started to write *A Collection of Essays by Su Shi on The Book of Changes* (《东坡易传》), which was revised and finished when he was in exile in Hainan(海南). In this book, Su Shi made a unique interpretation of the saying that “A secluded man who is upright is blessed” , endowed it with new connotations, and put forward his strategy and way for its realization. Just like the whole book, this interpretation was full of ideological significance and theoretical value, but what should be noted is that he practiced his ideological theory in “purifying his mind to forget about his worries” (“洗心”“忘忧”) , which became his “indistinct but not upset sentiment” (“隐约而不愠”) as a “secluded man” and its practice form of life. This is an indispensable perspective from Yiology (易学) to interpret Su Shi, especially his cultural disposition and literary creation in the periods of his stay in Huangzhou, Huizhou (惠州) and Danzhou (儋州).

Key words: A secluded man who is upright is blessed (“幽人贞吉”), Su Shi (苏轼), cultural disposition

(责任编辑　管　琴)

① 详见《苏轼诗集》卷四一,第 2285—2287 页;卷四二,第 2302—2303 页;卷四三,第 2362 页。

② 苏辙:《栾城后集》卷二二《亡兄子瞻端明墓志铭》,《苏辙集》,北京:中华书局 1990 年版,第 1127 页。

社会学研究

主持人语

本期专题包括三篇文章,皆为探讨中国社会分层或不平等现象与机制的实证研究。社会不平等是指社会成员在获取社会中的资产、有价值的事物或报酬(如财富、收入、权力、声望)的机会和能力上存在差异。社会分层,即社会不平等的制度化形成的具有等级层次的地位体系。许多研究表明,社会不平等是人类社会的普遍现象,在不同历史时期、不同经济发展阶段、不同政治制度下都存在。这是因为社会分层在正常社会运作中发挥了不可或缺的功能:将社会成员分配或引导到不同的社会位置中承担相应的分工职能,并根据社会位置之于社会的重要性和技能的稀缺性对不同位置给予差序回报,以此激励和保证重要的位置由胜任者担任。不过,严重的不平等也会带来不公平感和其他的消极后果。虽然社会分层与不平等是古今中西普遍存在的社会现象,但不同社会的分层体系具有不同的特征,比如,对重要资产分配的集中或分散的程度有高低之分、社会地位的流动性有快慢之别、各种重要资产的关联性有强有弱。鉴于此,对社会分层的研究很大程度上不在于泛泛讨论社会不平等存在与否,而在于讨论社会中具体领域不平等的尺度,将不平等的表现以量化的形式来呈现或检验,故而当代社会分层研究是以实证量化研究为主。

对社会分层进行量化研究的方法体现在我归纳的三个基本原理中。首先,变异性是社会科学研究对象的本质特征。社会分层或者不平等也体现为不同群体或个人在获得资产、报酬的机会和能力上存在差别或异质性,比如,收入有高低、权力有多寡。因此,对社会分层的研究就是对变异或差别的研究。其次,虽然异质性原理指出社会成员彼此之间千差万别,但仍然可以通过寻找重要的社会分组对变异性进行研究。在既往的西方社会分层研究中,最常见的三大社会分组为阶级、性别和种族,即用阶级、性别、种族来解释社会成员在经济上或权力上的不平等。最后,社会群体的变异性和社会分组的解释力度可能随社会情境的变化而变。例如,城乡、地区这些分组对中国的收入不平等更有解释力,而家庭结构、种族等分组对美国的收入不平等解释力更高。因此,这也是为什么我们要在中国的社会情境下对各种社会不平等现象进行实证研究,而不能照搬西方研究之结论。

虽然社会结果的不平等很大程度上体现在个人层次,但社会分层却要通过社会机制来产生和再生产。本期专题组织的三篇文章分别体现了工作、家庭、机遇这三种重要机制所造成的社会不平等。刘爱玉的文章《脆弱就业女性化与收入性别差距》主要探讨了两性收入不平等如何通过工作产生。该研究提供了教育成就分组以外影响中国性别收入差距的重要社会分组,即两性劳动参与、参与质量上的差异。张春泥的文章《家庭婚姻破裂对中国子女成就的长期影响》主要研究了家庭结构对子代社会经济地位成就的关系。研究展现了家庭结构作为西方社会代际地位传递的重要机制在中国社会情境下所发生的变化。靳永爱与我的文章《机遇不平等:概念、机制与启示》则提出了一种较新的社会不平等机制——机遇,因社会环境(如出生时间或居住地点)的变化造成个体时运的差异,并最终导致社会结果的差异。机遇不平等不同于常见的先天或后天禀赋造成的不平等,它具有不受个体控制、不可预期性、不可解释性、突发性的特征,体现了宏观层次社会变迁对个体在社会结果上组间差异的形塑力。我们也将用数据展示在快速变迁的中国社会,机遇如何影响不同代际、不同地域人群的财富积累。除了上述探讨的机制以外,还有其他许多产生社会不平等的重要机制,但未能被此次专题尽收其中。不过,以此为例,期待中国社会分层的研究能够更多关注影响中国社会分层的重要分组,以及更多探讨不同社会情境造成的变异性。

——谢宇